

## РАЗДЕЛ 3. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### О ВОЗМОЖНОСТИ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (НА ОСНОВЕ РАБОТ СОВРЕМЕННЫХ ФРАНЦУЗСКИХ ФИЛОСОФОВ)

**В. А. Сухарева**

*магистрантка 2 курса направления «Философия»  
Департамента философии Института социальных  
и политических наук Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
г. Екатеринбург*

В разговоре о неклассических науках, о правомерности разделения на разные типы научной рациональности и о критериях подобного разделения, неизбежно возникает вопрос о том, возможно ли выделять или хотя бы ставить вопрос о неклассическом периоде в развитии философии. Однако сама постановка такого вопроса вынуждает нас отступить на шаг назад, чтобы определиться со следующим: во-первых, что такое классическая философия и как она возможна? во-вторых, что должно побудить нас отказаться от классической философии и перейти к философии неклассической? какие идеи или принципы классической философии обнаруживают свою ограниченность и несостоятельность, и что должно прийти им на замену?

Кажется, с одной стороны, что разговор о неклассической философии бессмыслен до тех пор, пока на эти вопросы не будут получены удовлетворительные ответы. Вместе с тем, представляется, что уже сама формулировка этих вопросов выводит нас в поле «вне классической философии». И поскольку вопрос о том, что такое классическая философия, есть вопрос о принципах и основаниях классической философии, то его можно отнести к разряду философских вопросов, а, следовательно, поле «вне классической философии» должно считаться полем философского поиска. Поэтому, не будет ошибкой дать ему имя неклассической философии. Таким образом, для нас неклассическая философия – это философский дискурс о принципах и основаниях классической философии.

#### **1. Предварительные замечания**

Стоит отметить, что разговор о неклассической философии в том или ином виде ведется как отечественными, так и зарубежными авторами. Однако расхождение в используемой терминологии и в определениях оснований классификации различных философских направлений и течений приводит к путанице

и не позволяет выявить какой-то инвариант, который можно было бы считать общезначимым. В этом смысле полезно провести краткий обзор имеющихся точек зрения.

Так, для классификации философских направлений и течений XX в. широко используются такие понятия, как философия модерна и философия постмодерна. В отношении понятия философии модерна не сложилось единой точки зрения, но большинство исследователей единодушно в том, чтобы связывать данное понятие с философскими течениями начала XX в. Так, А. А. Грицанов, М. А. Можейко, В. Л. Абушенко относят к модернистской философии философию Ницше, феноменологию, экзистенциализм, марксизм, неотрейдиизм, структурную лингвистику, социальный конструктивизм и экспрессионизм и т. д.<sup>203</sup>. Модернистская философия в такой трактовке резко противопоставляется классической философии (понимаемой, главным образом, как немецкий идеализм XVIII–XIX вв.) и воспринимается как переходный этап между классической философией и философией постмодернизма (который представлен следующими философами: Р. Барт, Ж. Батай, М. Бланшо, Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, Ж. Деррида, Ф. Джеймисон, Ф. Гваттари, П. Кlossовски, Ю. Кристева, Ж. Ф. Лиотар, М. Мерло-Понти, М. Фуко и др.).

Данная классификация, однако, носит весьма условный характер, и не все исследователи готовы с ней согласиться. Много вопросов, в частности, возникает относительно правомерности выделения модернистской философии в качестве самостоятельного этапа развития философии. Некоторые полагают, что термин модернизм носит побочный характер, и возникает в качестве ответа на вопрос о смысле приставки «пост-» в термине постмодернизм.

Предлагаемая же нами классификация исходит из совершенно других принципов. Так, к неклассической философии мы относим идеи философов-постмодернистов, поскольку именно они первыми начинают задумываться о границах классической философии (к которой они относят всю западно-европейскую философскую традицию, начиная с первых философов Древней Греции) и о возможностях преодолеть эту ограниченность в рамках философии нового типа.

Стремление преодолеть ограниченность классической философии, но при этом остаться в рамках философского дискурса, отличает представителей постмодернизма от философов-аналитиков. Последние, в лице Н. Решера, полагают, что ограниченность философии не может быть преодолена в рамках

<sup>203</sup> Модернизм // Постмодернизм: энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. С. 477–478.

самой философии и должны быть преодолена наукой: «задача настоящего – перейти в постфилософскую эру, которая далека от традиционного представления о философствовании, и, наконец, привести философию на “безопасную скоростную дорогу науки”»<sup>204</sup>.

Постмодернистский подход к поискам предельных оснований тоже достаточно радикален, и, возможно, именно с этим связана неоднозначность оценок этого философского течения: философское исследование структуры языка и соотношения языка с миром вышло к проблеме языка самой философии и к постановке вопроса о его статусе по отношению к другим языкам, претендующим на истинное описание реальности (например, языки наук), а также к тем языкам, чей пафос, наоборот, состоит в описании воображаемых событий (например, язык искусства, литературы).

Вопрос о границах между философией, наукой, искусством, религией и литературой превратился для постмодернистов в вопрос о «легитимности» философии как особой области знания, в которой возможно ставить и решать вопросы об Истине мира.

Один из первых здесь – Ж. Деррида с его концепцией деконструкции метафизики. У Ж. Деррида мы находим размышления о том, что такое классическая философия, каковы ее принципы и основания, методы и цели, а также ответ на вопрос, в чем заключается ограниченность классической философии и первые намеки на пути преодоления этой ограниченности. Идеи Ж. Деррида оказали значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли во Франции. Современные французские мыслители все чаще манифестируют неклассические философские концепции, и мы рассмотрим наиболее хорошо разработанные из них: проект «не-философии» Ф. Ларюэля как пример использования неклассических философских методов, а также «онтологию множественного» А. Бадью и «онтологию случайности» К. Мейясу в качестве конкретизации построения неклассической онтологии на новых принципах, отличных от тех, которые предлагает классическая философия.

## **2. Ж. Деррида и его деконструкция метафизики**

Период, для обозначения которого мы используем словосочетание «классическая философия», Ж. Деррида называет словом «метафизика» (или «классическая метафизика»). Философия как метафизика обретает свою специфику в самом своем пафосе, который заключается в искренней вере философов в силу разума, логоса как в средство достижения истины бытия. Вера в логос, разум, с точки зрения Ж. Деррида, и есть один

<sup>204</sup> Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 460.

из главных принципов (или мета-принципов), которые объединяют множество философских течений, начиная от первых философов Древней Греции, в единое целое, называемое метафизикой: «Метафизика, несмотря на все различия подходов, <...> всегда видела первоначало истины как таковой в логосе»<sup>205</sup>.

Развитие метафизики вокруг идеи господства логоса Ж. Деррида подчеркивает, вводя для ее характеристики термин Логоцентризм. В работе «Деррида в Москве» можно найти следующее определение логоцентризма: «логоцентризм – это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это – генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса <...>) в центр всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы»<sup>206</sup>.

Если логоцентризм – это первый мета-принцип метафизики, то вторым ее мета-принципом является определение бытия сущего как наличного (присутствия в некоторых переводах). Метафизика – это философия наличного, и логоцентризм всегда «идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности»<sup>207</sup>. Вся историю развития метафизики Деррида характеризует, как попытку дать более подходящее наименование или определение этому наличному: «<...> здесь становится определение бытия как присутствия во всех смыслах этого слова. Можно было бы показать, что все имена таких понятий, как основание, принцип и центр всегда указывают на инвариант некоего присутствия (eidos, archu, telos, energeia, ousia [сущность, существование, субстанция, субъект], aletheia, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. д.)»<sup>208</sup>.

Попытка дать подходящее имя-определение, как цель метафизики, согласно Ж. Деррида, опосредует и ту методологию, которую классическая философия избирает для себя. Идеальным средством философствования становится устная речь и так называемое фонетическое письмо, как наиболее близкие к логосу средства выражения. Вера в возможность истинного дискурса о логосе и в возможность нахождения подходящих для этого средств становится третьим мета-принципом метафизики, который Ж. Деррида обозначает термином фоноцентризм. Фоноцентризм стал основанием для построения лингвистической модели, в рамках которой голос (устная речь) рассматривался как абсолютно

<sup>205</sup> Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 115–116.

<sup>206</sup> Деррида Ж. Жак Деррида в Москве / сост. М. К. Рыклина. М.: РИК «Культура», 1993. С. 76–77.

<sup>207</sup> Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 127.

<sup>208</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 447.

«прозрачная субстанция выражения», в которой истина и логос выражаются в чистом, незамутненном виде: «слово как таковое перестает быть как простейшее и неразложимое единство означаемого и голоса, понятия и прозрачной субстанции выражения»<sup>209</sup>.

Выделение трех мета-принципов метафизики не просто позволяет задать некий контур и выявить специфику классической философии, но и вскрывает те лежащие в ее основании допущения, самоочевидность которых может быть поставлена под вопрос. И действительно, определив метафизику как веру в господство логоса, разума, в единство логоса и бытия, а также в возможность выразить истину бытия в философском языке, мы получаем основания для критики метафизики. Ж. Деррида осуществляет эту критику, последовательно деконструируя каждый из трех выделенных принципов. В этой критике он выходит в поле «мета-философии»<sup>210</sup>, и в этом смысле мы можем назвать Ж. Деррида неклассическим философом.

Критика мета-принципов метафизики задает возможность построения другой философии, в основу которой могут лечь совершенно иные принципы. В этом смысле, метафизика утрачивает свою монополию на истину и свою универсальность. «Метафизика фонетического письма, по сути своей была <...> самым первым и самым мощным этноцентризмом, который ныне навязывает себя всему миру <...> фонетическое письмо, место великой метафизической, научной, технической, экономической авантюры Запада, имеет свои границы в пространстве и во времени и <...> эти его границы обнаруживаются как раз в тот момент, когда оно силится навязать свои законы тем областям культуры, которые до сей поры им не подчинялись»<sup>211</sup>, – пишет Ж. Деррида.

Философский язык, претендующий на истинное описание реальности, таким образом, теряет свое уникальное право на производство истин. То, что метафизика выдает за философские истины, Ж. Деррида называет метафорами и иллюзиями. «Что же такое истина? Движущееся множество метафор, метонимий и антропоморфизмов – короче говоря, сумма человеческих отношений, которые были риторически и поэтически возвышены, перенесены, приукрашены <...> истины – это иллюзии, о которых забыли, что они суть иллюзии»<sup>212</sup>. Всякая философия есть метафора, а философский дискурс – это дискурс мифологический:

<sup>209</sup> Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 136.

<sup>210</sup> Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 297.

<sup>211</sup> Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 115, 124.

<sup>212</sup> Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 251.

«Метафизика – белая мифология, которая собирает и отражает культуру Запада: белый человек принимает свою собственную, индоевропейскую, мифологию, свой логос, т. е. *mythos* своей идиомы, за всеобщую форму того, что он должен все еще желать называть Разумом»<sup>213</sup>.

Деконструируя метафизику, Ж. Деррида прекрасно осознает, что им осуществляется движение, направленно на выход за границы философии. И его оценка этого движения неоднозначна: «Метафора всегда несет в самой себе свою смерть. И эта смерть, несомненно, является и смертью философии. <...> Это либо смерть всей философии, смерть жанра, характеризуемого как философия; <...> либо же смерть некой философии»<sup>214</sup>.

Ж. Деррида только обозначает возможные подходы к реализации неклассической философии. Он хорошо понимает, что утверждение смерти философии в рамках самой философии неизбежно приводит к парадоксу Эпименида. В этом смысле, он скорее склоняется ко второй альтернативе: метафизика – это лишь некая философия, одна из множества возможных философий, построение которых должно стать делом будущих поколений философов. И конечной целью своей деконструкции он видит отнюдь не разрушение философии, а скорее определение условий возможности построения другой, новой философии: «<...> деконструировать метафизические и риторические схемы <...> не для того, чтобы отвергнуть их или выбросить, а чтобы вписать их иначе и, главное, чтобы начать определять историко-проблематическую почву, на которой было возможно в систематическом порядке спрашивать философию о метафорических качествах ее понятий»<sup>215</sup>.

### **3. «Не-философия» Ф. Ларюэля**

Одной из первых попыток построить новую философию на новых основаниях можно считать проект «не-философии» Ф. Ларюэля, основная цель которого – предложить новую методологию философского исследования.

Поиск новой методологии философствования Ф. Ларюэль сопровождает критикой традиционных философских методов с указанием на их ограниченность. Согласно Ф. Ларюэлю, классическая философия традиционно строилась на «трансцендентальных аксиомах и теоремах, проинтерпретировать которые философскими средствами, не представляется возможным»<sup>216</sup>. В основе такого аксиоматического конструирования лежит то, что

<sup>213</sup> Там же. С. 247.

<sup>214</sup> Там же. С. 311.

<sup>215</sup> Там же. С. 249.

<sup>216</sup> Brassier R. Axiomatic heresy: The non-philosophy of François Laruelle // *Radical Philosophy*. 2003. Vol. 121. С. 25.

Ф. Ларюэль называет «философским решением». Это решение носит догматический характер, и, являясь условием возможности всякой философской рефлексии, оно не поддается схватыванию средствами рефлексии и остается незамеченным.

Поэтому Ф. Ларюэль осуществляет переосмысление рефлексии как базового инструмента философского мышления. Так, согласно Ф. Ларюэлю, рефлексия не способна схватить собственные основания, поскольку сама суть рефлексивности состоит в зеркальности, в удвоении; рефлексия может быть только «удвоением в квадрате», но не усмотрением предельных оснований. В этом смысле «структура решения является циклической, поскольку оно всегда уже заранее предполагает в себе все те феномены или группы феноменов, о которых оно сказывается»<sup>217</sup>. Такая структура философского решения обуславливает чисто спекулятивный характер философии, которая «все может интерпретировать, но не может ничего объяснить»<sup>218</sup>. Иными словами, философия ничего не может сказать о мире, «мир становится зеркалом философии, а философствование о мире – предлогом для бесконечной самоинтерпретации философии»<sup>219</sup>.

Ф. Ларюэль, вслед за Ж. Деррида, ставит под вопрос «саму нормативность философии» и стремится найти такую территорию мышления, которая уже не принадлежала бы философской нормативности. Одна из главных задач «не-философии» – структурное обновление философии, поиск новых стратегий и методов философствования, нового способа философского мышления, которые позволили бы разорвать порочный круг философской рефлексии, ускользнуть от характерного для философии аксиоматического конструирования. И если Ж. Деррида видит решение в том, чтобы выйти в так называемое поле метафилософии, то, согласно Ф. Ларюэлю, философия, будучи принципиально саморефлексивной, изначально имеет метафилософскую сущность. Поэтому «не-философию» нельзя рассматривать как метафилософию. «Не-философия» должна стать «гетерогенной практикой философии»<sup>220</sup>, исходящей из необходимости зарегистрировать изначально философское решение и отказаться идти по спекулятивному кругу философствования. В каком-то смысле, «не-философия» должна осуществлять себя по отношению к философскому решению (фундаменту традиционной философии) как своего рода не-решение или «приостановка» структуры решения. Интересно в этом смысле обратиться к следующей

<sup>217</sup> Там же. С. 26.

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Там же.

<sup>220</sup> Там же. С. 27.



формулировке Р. Брасьера: «“Не” в выражении “не-философия” должно пониматься как аналогичное “не” в выражении “неевклидова” геометрия: не отрицание или опровержение философии, но приостановка специфической структуры (философский эквивалент пятой аксиомы Евклида о параллельных прямых), которую Ларюэль рассматривает как конститутивную в традиционной философской практике»<sup>221</sup>.

Таким образом, «не-философия» Ф. Ларюэля – это пример неклассической философии, в рамках которой происходит отказ от рефлексии как базового философского метода.

#### **4. Принципы случайности («Гипер-хаос» К. Мейясу) и множественности (Множественное А. Бадью)**

Еще два примера неклассической философии можно найти у А. Бадью и К. Мейясу, которые пытаются построить новую онтологию на новых принципах, отличных от тех, которые предлагает классическая философия.

Исходная точка классической онтологии определяется как вера в необходимость определенных сущностей или процессов, вера в то, что вещи должны быть тем, чем они являются, или в то, что вещи должны становиться тем, чем они становятся – по той причине, что на то есть основание, и притом единственное. Данная вера и становится объектом критики К. Мейясу, который отрицает принцип необходимости, и А. Бадью, который отрицает принцип единства бытия вещей.

а) К. Мейясу предлагает онтологию случайности (или даже гипер-случайности), центральной категорией которой является понятие «Гипер-хаоса».

«Гипер-хаос» отличен от того, что мы обычно называем хаосом. Под хаосом мы привыкли понимать беспорядок, случайность, вечное становление всего. Но качества «Гипер-хаоса» радикально отличны. «Гипер-хаос» настолько радикально свободен от всякой необходимости, что даже становление, беспорядок или случайность могут быть уничтожены им и заменены порядком, стабильностью и детерминизмом. В «Гипер-хаосе» даже становление вещей может уничтожаться и возникать заново.

К. Мейясу дает следующее определение понятия «Гипер-хаос»: «Понятие Гипер-хаоса – это идея времени, настолько совершенно свободного от всякой метафизической необходимости, что ничто не ограничивает его: ни становление, ни субстанция. Это гиперхаотическое время способно творить и уничтожать даже становление, производя без причины стабильность или движение, повторение или творение»<sup>222</sup>.

<sup>221</sup> Там же. С. 25.

<sup>222</sup> Мейясу К. Время без становления (Доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии,



Предметом своей философии К. Мейясу видит, в конечном счете, не становление или бытие, не реальность или репрезентацию, поскольку они имеют принципиально вторичный характер, а специфическую возможность – абсолютную случайность.

Основной проблемой своей философии К. Мейясу видит проблему того, как возможна «способность естественных наук знать, средствами математического дискурса, реальность в себе, под которой я имею в виду наш мир, фактуальный мир, как он производится Гипер-хаосом, и который существует независимо от нашей субъективности?»<sup>223</sup>.

б) А. Бадью предлагает онтологию множественного, центральной категорией которой становится понятие Множественного.

Утверждение принципа множественности есть результат попытки отбросить одну из главных аксиом философского дискурса, которая, начиная с Парменида, формулировалась как «бытие едино». Именно этот сформулированный Парменидом принцип, с точки зрения А. Бадью, и является образующим принципом метафизики как классической философии: «итак, можно определить метафизику следующим образом: рассмотрение бытия как единого»<sup>224</sup>. Единство бытия, согласно А. Бадью, не является самоочевидным, и потому он утверждает возможность построения непротиворечивой теории на противоположном принципе – принципе множественности: «Принципиальное решение, таким образом, заключается в том, чтобы предположить, что бытие можно помыслить как радикальную множественность, множественность, которая свободна от власти единого»<sup>225</sup>.

А. Бадью утверждает, во-первых, что «Единое не есть»<sup>226</sup>, а во-вторых, что «Бытие не есть единое»<sup>227</sup>. Единое может сохраниться только как математическая функция «счета-за-Одно» и не имеет никакой онтологической значимости, поскольку «счет-за-Одно есть лишь система условий, благодаря которым множественное может быть опознано как множественное»<sup>228</sup>. Это значит, что все, что онтология может считать за Одно, есть некое множественное. Счет за Одно предписывает, чтобы всякое множественное было множественным множественного – то есть чистым множественным.

---

организованного Питером Холлуардом и РэемБрасье, 8 мая 2008 года) [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (дата обращения: 08.11.2015).

<sup>223</sup> Там же. С. 13.

<sup>224</sup> Badiou A. Court traîté d'ontologietransistoire. Paris: Seuil, 1998. С. 26.

<sup>225</sup> Там же. С. 28.

<sup>226</sup> Бадью А. Единое и множественное: условия аргіогі всякой возможной онтологии // Философия и социальные науки. Белорусский государственный университет. 2008. № 3. С. 5.

<sup>227</sup> Там же. С. 5.

<sup>228</sup> Там же. С. 7.

Так, А. Бадью пишет: «Множественное <...> komponуется только из множественностей. Единого нет. Или: всякое множественное есть множественное множественных»<sup>229</sup>. Онтология, таким образом, должна мыслиться как онтология множественного: «Онтология, коль скоро она существует, обязательно будет наукой о множественном как множественном»<sup>230</sup>.

Давая общую характеристику концепциям А. Бадью и К. Мейясу, имеет смысл еще раз обратить внимание на их разрыв с традиционными для классической философии принципами построения онтологии. Особый интерес здесь представляет ускользание онтологического дискурса за рамки традиционных пар категорий онтологии, таких как Единое – Множественное, Необходимость – Случайность и т. д. Это особенно хорошо прослеживается у К. Мейясу: так, идея «гипер-хаоса», с одной стороны, действительно представляет собой антитезис категории необходимости, но с другой стороны, приставка «гипер» намекает на ускользание «по ту сторону» оппозиции категорий необходимого и случайного – в трансцендентальную область условий возможности этой оппозиции. В этом смысле, разговор о «гипер-хаосе» можно рассматривать не только как отрицание классической онтологии, но и как разговор об условиях возможности классической онтологии – то есть как неклассическую онтологию в чистом виде. То же самое можно утверждать и в отношении категории Множественного А. Бадью: его попытка мыслить множественное как «радикальную множественность», свободную от власти единого тождественна попытке мыслить множественное вне или «по ту сторону» оппозиции множественного и единого.

Итак, двадцать первый век – эпоха глобального самопереосмысления философии. Современная философия, как мы постарались показать, представляет собой попытку радикального переосмысления оснований и сущности философии, как целостного феномена. Казалось бы, философский поиск сущностей и предельных оснований, направленный на саму философию, превращается в поиск тавтологического характера, напоминающий попытку вытащить себя за волосы из болота (образ Барона Мюнхгаузена – наиболее подходящая метафора). Но самое интересное здесь то, что природа философии вполне позволяет провести подобную процедуру, по крайней мере, один раз: в результате, как мы видели, философия распадается на философию классическую и неклассическую. Можно ли провести эту процедуру повторно? Да. И, как представляется, данная статья должна послужить тому доказательством,

<sup>229</sup> Там же.

<sup>230</sup> Там же.

поскольку здесь мы постарались показать, как возможна неклассическая философия.

Но не впадаем ли мы при этом в ту дурную бесконечность «удвоения в квадрате», о которой говорил Ф. Ларюэль? Ведь, в сущности, не является ли размышление о неклассической философии выходом в поле «вне неклассической философии» – в постнеклассическую философию?

Если дурная бесконечность, в которую с неизбежностью выливается вопрошание об условиях возможности философии, – это негативный результат, то возможным выходом для нас мог бы стать запрет на осуществление подобного вопрошания.

В таком случае, итоги данной статьи повисают в воздухе.

## НЕКЛАССИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ОПЫТА

**А. М. Давлетишина**

*аспирантка кафедры онтологии и теории познания  
Департамента философии Института социальных  
и политических наук Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
г. Екатеринбург*

Понятие «опыт» является одним из ключевых понятий, как в истории философии, так и в современной онтологии и теории познания. К нему обращались в античной философии как к одному из источников истинного знания, он был значим в религиозной философии как опыт божественного откровения, опыт занимал центральное место в споре между рационалистами и эмпиристами в Новое время. Проблематика опыта остается одной из фундаментальных и в современной философии, прежде всего ориентированной на науку как объект исследования. Сложности в самом понимании опыта отмечали многие мыслители XX в. Так, Х.-Г. Гадамер пишет, что «понятие опыта относится <...> как бы парадоксально это не звучало – к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем»<sup>231</sup>. Если мы обратимся к современной отечественной эпистемологии, то можно увидеть, что проблемой сегодня остается даже само определение опыта. Г. Д. Левин отмечает, что под опытом до сих пор обычно понимают эмпирические знания, опирающиеся на факты<sup>232</sup>. Во многом данное определение является следствием философии Нового Времени, где и произошло сближение (а вместе с этим и «размывание») опыта

<sup>231</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1998. С. 409.

<sup>232</sup> См.: Левин Г. Д. Опыт, факт и эмпирическое знание // Вопросы философии. 2012. № 11. С. 75–84.